



Akademievorträge

Heft XI

Aspetti della nozione di '*communis doctrina*' all'inizio del XIV secolo
Andrea Robiglio

Durandus and Durandellus: The Dispute
behind the Promotion of Thomist Authority
Isabel Iribarren

Mit einem Vorwort von Ruedi Imbach

Schweizerische Akademie der
Geistes- und Sozialwissenschaften
Hirschengraben 11, Postfach 8160, 3001 Bern
Tel. 031 313 14 40, Fax 031 313 14 50
E-Mail: sagw@sagw.unibe.ch

Schweizerische Akademie
der Geistes- und Sozialwissenschaften

Académie suisse
des sciences humaines et sociales

Die hier vorliegenden Referate hielten Dr. Isabel Iribarren,
Dr. Andrea Robiglio und Prof. Dr. Ruedi Imbach anlässlich der Vernissage
für die kritische Edition der "Evidentiae contra Durandum"
im Dezember 2003 an der Universität Freiburg.

Herausgeberin:
Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften
Hirschengraben 11, Postfach 8160, 3001 Bern

Tel. 031 313 14 40, Fax 031 313 14 50
E-Mail: sagw@sagw.unibe.ch
<http://www.sagw.ch>

© Bern, Mai 2004

Vorwort

Ruedi Imbach

Das Buch, zu dessen Bedeutung in dieser Broschüre zwei junge Forscher sich äussern, die kritische Erstedition des *Evidentiae contra Durandum*, die unter der Schirmherrschaft der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften vorbereitet wurde, ist in mehrfacher Hinsicht singular¹. Es lohnt sich, in ein paar Zeilen an den Kontext seiner Entstehung im frühen 14. Jahrhundert zu erinnern.

Es ist ein polemisches Buch, das gegen ein anderes ebenfalls polemisches Buch verfasst wurde, wahrscheinlich um 1325. Der Verfasser lässt sich nicht mit absoluter Sicherheit identifizieren, aber es ist sehr wahrscheinlich, dass er dem Dominikanerorden angehörte. Leicht zu identifizieren ist dagegen der Gegner, mit dem sich der Autor, für den der Editor Nicolaus Medensis hält, des 1400 Seiten umfassenden Werks auseinandersetzt: Durandus de Sancto Porciano († 1334). Er verkörpert eine Generation von Denkern, die sich mit der Lehre des Thomas von Aquino († 1274) kritisch auseinandersetzen, ohne aber zur franziskanischen Schule des Johannes Duns Scotus († 1308) zu gehören. Wegen seiner Kritik an Thomas, die er in seinem *Sentenzenkommentar* formulierte, wurde Durandus von seinem Orden gemassregelt und verurteilt. Das Détail dieses Streites muss hier nicht ausgebreitet werden, da der vorzügliche Artikel von Isabel Iribarren, der hier veröffentlicht wird, davon handelt. Entscheidend sind zwei Punkte: Der Autor der *Evidentiae* unternimmt eine Metakritik des Durandus, d.h. er ist darum bemüht, die Auseinandersetzung *wissenschaftlich* zu führen. Dieser meta-kritische Diskurs, der durchaus auf einem hohen wissenschaftlichen Niveau geführt wird, vermittelt Einblick in die *Streitkultur* des späten Mittelalters. Diese wiederum ist nur verständlich im Zusammenhang mit der Schulbildung im Rahmen der Universitäten. Zu diesem Aspekt liefert der Beitrag von Andrea Robiglio interessante Gesichtspunkte, die auch wissenschaftssoziologisch relevant sind. Beide hier publizierten Aufsätze von Nachwuchsforschern leisten einen beachtlichen Beitrag zur Erschliessung eines bislang kaum beachteten Werkes der spätmittelalterlichen Kultur.

Singulär ist allerdings auch die Entstehungsgeschichte der modernen Edition dieser Schrift, die von Prof. Prospero Stella (Rom) besorgt wurde. Er hat nach dem Hinschied von P. Künzle diese entsagungsvolle Arbeit im Auftrag der Schweizerischen Kommission für das *Corpus Philosophorum Medii Aevi* ausgeführt. Diese Kommission hat unter meiner Federführung auch die nicht ganz leichte Aufgabe der Drucklegung übernommen. Einzigartig ist dabei die internationale Zusammenarbeit, da ohne die Hilfe eines polnischen Mitarbeiters diese Edition eines Italieners, der einen Text eines anderen Italieners gegen einen Franzosen publiziert, und die finanzielle Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds nicht in Deutschland hätte gedruckt werden können. Solche Zusammenarbeit ist exemplarisch, und ich will es nicht unterlassen, der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften für ihre Unterstützung im Namen der internationalen Mittelalterforschung zu danken.

Das durch dieses Zusammenwirken erschlossene Werk, das während Jahrhunderten in Bibliotheken eingeschlossen war und von niemandem gelesen wurde, ist wie die Kunstwerke der Vergangenheit ein Produkt des menschlichen Geistes. Wer ein neu restauriertes Bauwerk oder Fresko betrachtet, wird von der Schönheit des Sichtbaren ergriffen. Wer diesen Text, der gleichsam restauriert worden ist, zu lesen versucht, ist zuerst befremdet, weil sich hier eine ganz fremde Welt auftut. Und dennoch: Ein Text, wie dieser, kann *verstanden* werden, d.h. der tote Buchstabe kann dank der Beschäftigung mit ihm sich in Denkbare verwandeln und zu lebendigem Fragen Anlass geben. Die geisteswissenschaftliche Forschung, die durchaus einen Beitrag zum besseren Zusammenleben der Menschen zu leisten hat, darf die Aufgabe, vergessene Zeugnisse menschlicher Denkarbeit neu zu entschlüsseln, nicht vernachlässigen. Ist es verfehlt zu hoffen, dass solches Erschliessen, sofern dadurch der Respekt für das Menschliche gefördert wird, nicht ganz nutzlos ist, vor allem deshalb, weil Verständigung unter Menschen nur denkend, fragend, sprechend und argumentierend erreicht werden kann?

Anmerkungen

- ¹ Nicolai Medensis (Durandelli), *Evidentiae contra Durandum*, ad fidem codicum primum editae studio et cura Prosperi T. Stella, ad prelum praeparavit et indicibus instruxit Miroslaus Lanczkowski, praefationem conscripsit Rudolphus Imbach, Tubingae et Basileae, Editiones Francke 2003 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Opera philosophica Mediae Aetatis selecta, volumen III), 564* et 1449 Seiten.

Aspetti della nozione di 'communis doctrina' all'inizio del XIV secolo

Andrea Robiglio

1. L'aggettivo *communis*, *-e*, riferito a dottrine, opinioni o scuole, nel Medioevo teologico appare variamente diffusa, ma bisognosa di precisazioni. In prima approssimazione si può dire che *communis*, predicato di dottrina o, più tardi, di *via*, si rapporta ad una scuola di pensiero o ad una singolare tradizione d'insegnamento. All'interno d'una accademia di studi, in un ordine religioso impegnato nell'educazione, in una disciplina come la logica, il diritto, la medicina: "comune" è la posizione prevalente e tipica, accettata perlopiù e che, quantomeno, tutti i membri d'una clientela sono tenuti a conoscere. Il tempo ed il luogo vanno precisati sempre; la dottrina comune, infatti, si lega ad un gruppo, della cui identità essa è espressione, e si fa così portatrice d'un valore differenziale rispetto ad altre scuole o ad altre discipline, in emulazione con altre comunità di interessi e pensieri. "Comune" insomma circoscrive un ambito e, insieme, esclude ciò che non ne fa parte: quanto resta esterno e "stravagante". Si rilevi subito un possibile paradosso: allorché l'ambito si faccia stretto e nondimeno accrediti per sé l'uso di "comune", il risultato, qualora venga sguardato da più larga prospettiva, sarà qualcosa di estremamente poco comune.

Generalmente, si assiste ad una divaricazione nell'apprezzamento dell'espressione *communis doctrina*. Da un lato essa assume una connotazione positiva e si determina sempre meglio quale operatore "esclusivo": ciò che contraddice la dottrina comune è astruso, pericoloso, falso, in odore d'eresia. D'altro canto, però, laddove l'intenzione di indicare aspetti che possano o debbano appartenere a tutti prevale, "comune" perde valore e diviene sinonimo di banale o triviale. Questo secondo significato s'apparenta all'origine del termine francese (e poi italiano) *banal*: dapprima segno di privilegio concesso ad una comunità ristretta e successivamente concesso a tutta la comunità del Regno, il termine assume il valore di qualcosa di ovvio, che non richiede la tutela d'una speciale consorte.

Alle spalle di questi significati, mantiene forza un'intenzione denotativa che l'espressione aveva assunto nel corso della tarda

antichità, in diretta connessione con la nozione di *comunità cristiana*. Essa richiama l'orizzonte condiviso dalla comunità per eccellenza, quelle dei seguaci di Cristo. Di fronte alla molteplicità delle sette antiche con le quale era in competizione (si tratti di religioni o di scuole filosofiche «*quas hereses Greci vocant*»), il Cristianesimo rivendica il valore dell'unità. Contro le frammentate e però false dottrine, la *doctrina communis* è unitaria, semplice e *concorde*. Come metterà in evidenza Ruperto di Deutz, la sana e comune dottrina della Chiesa stigmatizza le eresie: «*Universas haereses anathematizat*». Codesta *consentio* viene diffusa attraverso il mondo intero, oltre i confini di sette, città e popoli, secondo un movimento universalizzante che il cristianesimo aveva innestato su di una sensibilità ellenistica e romana già fortemente caratterizzata in questo senso. In guisa eminente si tratta dell'annuncio dell'Evangelo, comunicato *in communi*.

Cristo è, secondo i Padri ed ancora per Pier Damiani nel secolo XI, l'unico vero *doctor communis*. Egli infatti trasmette agli uomini di ogni classe, lingua e nazione l'annuncio di salvezza. L'immagine del *Christus doctor* sarà accolta da Tommaso d'Aquino: Cristo è l'autentico *doctor doctorum*, perché solo comunicando con Lui gli altri dottori possono autorevolmente insegnare, sull'esempio del *doctor gentium* Paolo di Tarso. Nella tensione verso codesto modello cristologico, il ritratto degli altri "dottori comuni" si staglia sul nero sfondo di stravaganti *singulares doctores*, falsi profeti, seguaci di percorsi tortuosi rivolti alla perdizione.

2. La caratterizzazione della *sequela Christi* si dispiega attraverso la metafora del cammino: *via, iter*. Quando è buona la via è diritta e smarrirla, come ricorda Dante, equivale a perdersi nella selva del peccato. Ma essa, oltre che lineare, è anche quella segnata dalle orme (*directi gressus*) degli apostoli e dei santi: si tratta d'un sentiero battuto (*tritum iter*), sperimentato e dunque condiviso da successive generazioni di pellegrini. La dottrina comune è quella che asseconda la metafora della *communis* e dritta *via*, evitando gli straniamenti e le questioni *peregrinae*. Fuori dal buon percorso, infatti, l'agguato attende: assuma esso la figura di ladro (come mette in guardia Ambrogio di Milano), di drago (secondo il venerabile Beda) o di lupo cattivo. La metafora della strada viene ripresa di frequente anche dai predica-

tori della fine del Duecento, perché permette di coinvolgere un retaggio letterario alto-medievale in parte già folklorizzato (si vedano, in proposito, le belle pagine di Paul Zumthor, *La Mesure du monde*, Paris 1993, cap. 8) e l'esperienza nuova di viaggi, commerci e scoperte. Esperienza, quest'ultima, che può coniugarsi con l'ideale, cortese e aristotelico, della misura o giusto mezzo. La via comune, infatti, è quella *media* che evita gli opposti erramenti.

A questo proposito, si incontra spesso una seconda metafora di supporto, quella del fiume (che è effettivamente, nel Medioevo, una delle principali e più sicure vie di trasporto e comunicazione, mentre l'acqua evoca, nell'immaginario liturgico, l'opera dello Spirito Santo). Ora, le acque che conducono sicuri in porto sono quelle la cui corrente è piana e regolare, senza rapide né sbalzi. Sant'Agostino l'aveva già predicato commentando i *Salmi* «Illa doctrina apostolica *fluente in medio* propter concordiam¹ communionis». Le metafore di questo genere si accumulano ed indicano con chiarezza una nozione di "comune" robustamente legata all'insegnamento della Chiesa.

Quando, nel prologo alle *Institutiones* (fine del VI secolo), Cassiodoro mette un bemolle alla valenza dei miracoli e degli eventi straordinari, egli scrive che di fronte al rischio di abusi e di temerarie aspettative è opportuno «in usu *communis doctrine* satius permanere». Si tratta del contrappunto ad un passo della Lettera agli Ebrei (13, 9), ripreso dallo stesso Cassiodoro nelle *Complexiones in Epistulas Apostolorum, Actus et Apocalypsim*: «Doctrinis variis et peregrinis nolite adduci». Bernardo di Chiaravalle nel secolo XII e, un secolo dopo, Bonaventura e Tommaso evidenzieranno questo ammonimento neotestamentario in relazione ad una comunità di riferimento, quella ecclesiale.

Unità contro molteplicità, regolarità contro sregolatezza, uniformità contro disordine, semplicità contro complicazione: tra Due e Trecento, i testi di Seneca e dell'Aristotele morale precisano le immagini dei sermoni senza sconcertare le precedenti rappresentazioni e semmai urbanizzandole. Dignità schiettamente filosofiche non vengono risparmiate. Il neoplatonico Proclo insieme all'Omero aristotelico soccorrono l'esegesi biblica dei maestri domenicani laddove sia mestieri avvantaggiare l'interpretazione autorevole contro la pluralità di diversi indirizzi: non è bene che gli insegnamenti siano variegati, perché uno solo deve essere il maestro; «omnis multitudo ab uno procedere oportet».

Il Cristo che guarisce i lebbrosi è figura della Chiesa che toglie le macchie dell'eresia. Anche sul registro metaforico dei colori, la dottrina comune deve possedere una cromatura uniforme. Agostino (citato alla lettera da Tommaso) aveva interpretato i lebbrosi come figura di coloro che «*scientiam verae fidei non habentes varias doctrinas profitentur erroris*». Il complesso ecclesiale deve cancellare le singolarità visibili, le eccezioni, per divenire una comunità autentica, vale a dire una «*societas congregatorum fidelium adprobando invicem atque comunicando verae fidei doctrinam in omnibus quae dicuntur verbis vel signantur sacramentis, tamquam unam speciem veri coloris obducatur*».

3. Le cose si complicano quando alla metafora spaziale orizzontale della strada o del fiume si aggiunga la dimensione verticale del sopra/sotto, alto/basso, eccellente/infimo, nobile/volgare. Il Cassiodoro prima evocato, del resto, predicava di restare «*in usu communis doctrine*» appunto per non insidiare *audacter* le cose che ci sorpassano («*que sunt supra*»).

La sommità non è per tutti: molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti. La montagna nel medioevo è immaginata perlopiù in forma piramidale, che da una vasta base salendo si restringe. Il cammino dell'ascesa esemplifica la vita cristiana in maniera differente da quanto si è visto. Il riferimento prioritario è ora individuale, non comunitario. Come l'asceti del singolo fedele attraversa stadi successivi di purificazione, così la sua "salita" attraversa comunità e circoli sempre più scelti, che sono le di volta in volta più strette sezioni coniche della vetta. Ai piedi del monte vi è la pianura, dove tutti possono ritrovarsi: uomini carnali e spirituali, fedeli e infedeli che tra loro «*communicant in genere*». Un numero minore partecipa della vita comune («*quotidiana conversatione*»), meno ancora sono coloro che condividono costumi e dottrina («*communicant in moribus et doctrina*»). Non a tutti è dato, non tutti possono.

Una caratteristica della connotazione patristica di *doctrina communis* era, come si è rapidamente accennato, la semplicità, l'utilità universale, la facilità. Questo elemento spinge ad avvertire l'esigenza universalizzante dell'annuncio cristiano e la sua contraddizione con possessi dottrinali esclusivi. Ma subito si precisa che il cristianesimo richiede una iniziazione, un percorso aggiuntivo: «*Non omnibus ea que clausa sunt, aperienda sunt*».

Le perle non vanno gettate per la strada dove sguazzano i maiali. La distinzione medievale tra chierici e laici agevola, del resto, un ideale teologico aristocratico separato da quello *comune*.

Quando codesto scenario è installato, la dottrina comune, piana e dritta, si limita a suggerire i rudimenti, sicché la portata semantica si riduce drasticamente. Nel capitolo 43 del terzo libro delle *Sentenze*, significativamente intitolato «De discretione doctrine», Isidoro di Siviglia offre ai posteri un passo paradigmatico: «Rudibus populis, seu carnalibus, *plana atque communia*, non summa atque ardua, predicanda sunt, ne immensitate doctrine opprimantur potius quam erudiantur». La prudenza, egli spiega, consiglia di tenere segrete le perle della vera conoscenza, perché la semplicità è solo compresa da pochi («doctrina facilis prudentium»). L'espressione *communis doctrina*, quando venga usata in simili contesti, indica ciò che è strettamente necessario alla salvezza (*utilis*) e nient'altro. Si stabilisce che indispensabile è il rispetto del Decalogo e la pratica sacramentale: tutto il resto, d'ordine culturale e teologico, rimane non-comune.

Dal *doctor communis* per eccellenza, Gesù, si arriva così al chierico qualsiasi che predica i rudimenti del catechismo e che «sta contento al *quia*». In ambito più precisamente scolastico, una connotazione logica può affiancarsi alla nozione appena delineata, senza disturbarne la configurazione. Aristotele aveva insegnato che la conoscenza procede dalle nozioni a tutti note («a communioribus») e raggiunge quelle meno note (*speciales*). La contrapposizione speculare tra ciò che è noto o comune *quoad nos* e ciò che lo è solo *quoad Deum* (ovvero, aristotelicamente, *quoad se*) offre l'estro per far finalmente coesistere valori distinti dell'espressione. Fuori da ristrette confraternite, essa equivale ormai alla generica credenza condivisa (*doxa*) della società cristiana, codificata dal clero e ricevuta da tutto il popolo dei fedeli.

4. Quanto detto finora non basta più a ritrarre il paesaggio concettuale nel passaggio tra Due e Trecento. Altri aspetti meritano riguardo. L'emergere d'un più netto bipolarismo nella società tardo-medievale, articolata in chierici e laici, è cosa nota (si vedano, in proposito, i primi capitoli di Ruedi Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg – Paris 1996). Nella misura in cui i laici acquistano voce nel mondo dei dotti e guadagnano spazio d'iniziativa intellettuale, si ha l'impressione che muti la

percezione della comunità cristiana come tale. Non che prima ci fosse un'unità senza smagliature ed che solo ora faccia la sua comparsa un mondo pluricentrico, contraddistinto da particolarismi e da autonomie locali. Il particolarismo, per certi versi, era stato più vivo quando meno se ne parlava. Ma senza dubbio muta la percezione del mondo e, per l'appunto, quanto prima veniva letto con la lente della continuità e dell'uniformità viene ora osservato in prospettiva differente. O, se si preferisce, una "percezione" alternativa del mondo acquista diritto di cittadinanza nel mondo dei dotti. Nelle sempre più numerose cronache dell'inizio del Trecento, non a caso, le periodizzazioni si rinnovano e, pur mantenendo l'orizzonte della storia biblica, concedono inedita attenzione alle vicende *recentiores*, che vengono descritte come *nostrae*.

L'epoca nuova, insomma, si riconosce tanto meglio distinta dall'antica, quanto più cerca con accanimento vestigia e documenti che, dal passato, giustifichino il presente. Le imprese di Lovato Lovati e degli altri cosiddetti pre-umanisti fanno riappare le dimenticate decadi di Livio e Tacito; la rete europea di contatti intessuta da Petrarca costituisce, a partire dal terzo decennio del secolo XIV, una *République des Lettres avant la lettre*; l'avventurosa ascesa e caduta di Cola di Rienzo, di lì a poco, si accompagna a teatrali messe in scena dove il diritto romano è presentato quale *jus commune* della nuova Roma; potentissime compagnie finanziarie e commerciali come quelle dei Bardi e dei Peruzzi vengono sorprendentemente considerate dal cronista Giovanni Villani "le due colonne della Cristianità". Si tratta di fatti e giudizi, diversi tra loro ma strettamente connessi alla presenza ed all'azione dell'Istituzione ecclesiastica, che portano il marchio di una sensibilità segnata da preoccupazioni prima sconosciute. Il "progetto culturale" della Chiesa, all'inizio del Trecento, esprime questi mutamenti e queste "nuove cure". Si consuma il superamento della diarchia alto-medievale (papa/imperatore) e la contestazione della legittimità del potere imperiale, mentre Dante scrive il *De monarchia*, è ormai aperta.

In tale temperie, un settantenne diviene papa con il nome di Giovanni XXII e regna per un ventennio (1316–1334); giurista di formazione, egli pensa che le parole vadano usate *cum effectu*; gli atti che compie rispondono a chiari e concreti disegni politici. Durante il suo papato viene canonizzato Tommaso d'Aquino (1323) ed i Domenicani possono ormai seguire le orme sicure

d'un capofila, sancite dalla Chiesa: «*Gressus illius venerandi doctoris sancti Thomae de Aquino sequendo, qui divinitus noscuntur directi, prout sanctae Romanae Ecclesiae firmavit auctoritas*» (Durandellus, *Evidentiae contra Durandum*, proem.). Ma il papa eleva alla dignità episcopale anche un teologo domenicano, Durando di san Porziano († 1334), reputato antitomista dai maestri suoi confratelli. Si può ragionevolmente pensare che il Pontefice, quando canonizza il Dottore d'Aquino, non risponde alle esigenze d'una scuola di pensiero: egli guarda a un panorama più largo. Secondando i sentimenti del papa, nel 1324, il benedettino Pierre Roger (destinato a salire nel 1342 sul Soglio di Pietro con il nome di Clemente VI) afferma chiaramente che gli scritti di san Tommaso condensano l'autentica dottrina comune: «*Vidimus ad sensum quod doctrina istius sancti, quae dicitur *Doctrina Communis* [...], semper permanet et invalescit in saecula saeculorum*». La fonte dell'espressione che ci interessa riposa negli atti di canonizzazione dell'Aquinate e risale ad una testimonianza del teologo agostiniano Giacomo da Viterbo, allora arcivescovo di Napoli e morto nel 1307. Questi aveva cominciato ad apprezzare gli scritti di Tommaso, perché in essi vi aveva trovato: «*Communis veritas, communis claritas, communis illuminatio, communis ordo et doctrina cito² perveniendi ad perfectam intelligentiam*». Sicché tutto il resto, a parte la Bibbia e i Padri, gli pareva superfluo o insulso («[...] postquam gustavit dulcedinem eorundem scriptorum, numquam voluit videre alia scripta nisi originalia et scripta fratris Thomae»)³.

5. All'inizio del Trecento, insomma, l'espressione "dottrina comune" riceve una particolare caratterizzazione nei piani culturali della Curia avignonese e delle sue più fedeli clientele. Sarebbe avventato, tuttavia, credere ad un preciso significato dottrinale ossia ad una identificazione con puntuali insegnamenti di Tommaso d'Aquino. La precisione è, per così dire, pragmatica, non semantica; formale più che contenutistica. Essa manifesta un modo di percepire e presentare la tradizione dei secoli precedenti (massime quella duecentesca che aveva visto, con la nascita delle nuove Università, il "decollo scientifico dell'Occidente"). La *communis doctrina* non denota direttamente un caratteristico valore dottrinale, ma si riferisce anzitutto ad un linguaggio (si parla, non a caso, di «*communiter loquentes*») e di formule espressive *communes*), ad una biblioteca di

auctoritates predilette, ad una prescelta schiera di *adagia* a cui fare ricorso. Essa fa tutt'uno con i *dicta sanctorum*; e se nulla vieta di dire qualcosa in più, questo “più” non può mai venir detto contro. La similitudine con il diritto è, ancora una volta, strutturante.

Ulteriori usi dell'espressione e ben determinate prese di posizione di questo o quel *magister* si configurano a partire dal significato principale testé delineato e ne rappresentano sensi che andranno visti di volta in volta, secondo l'ordine di immagini e di circoscritte polemiche alle quali si ricollegano. Ma nel momento in cui si applica a Tommaso il sigillo di dottore comune per eccellenza, il suo vero profilo filosofico si allontana. Egli assume la testa d'una processione di *doctores precipui* che annovera Agostino, Dionigi Pseudo-Areopagita, Alessandro di Hales, Bonaventura da Bagnoregio, ciascuno dei quali è autorevole nella misura in cui il suo insegnamento possa venir ricondotto a quello degli altri. Un Tommaso aderente ai Padri Latini (e ad Agostino in particolare) è la divisa dell'*Exaameron* di Tolomeo da Lucca, scritto ad Avignone verso la fine del pontificato di Clemente V († 1314). Nello stesso senso, i Domenicani diffondono una leggenda destinata ad avere duratura influenza: sant'Agostino sarebbe apparso in sogno ad Alberto Magno e gli avrebbe mostrato l'antico discepolo Tommaso assunto in cielo a pari dignità sua: «Quid, frater Alberte, sic admiraris? [...]. Ego sum Augustinus, doctor Ecclesie, qui missus sum ad te indicare tibi doctrinam et gloriam fratris Thome de Aquino qui mecum est. Ipse enim est filius meus qui *doctrinam apostolicam et meam* est secutus et Ecclesiam Dei sua doctrina illuminavit [...]. Et licet Thomam precedam pontificali infula, ipse vero super me polleat virginitatis aureola, sumus tamen pares in gloria.» Lo stesso Tolomeo, insieme ad altri dotti, non si stanca di ripetere che l'opera eccellente dell'Aquinate resta la *Catena aurea*, perché l'autore ha commentato i Vangeli facendo ampio ricorso alle autorità patristiche, senza nulla aggiungere di suo.

Anche in logica, come spiegherà Giovanni Buridano più tardi, il «*communem et consuetum modum loquendi*» è quello «*sine additione*», che non aggiunge restrizioni e non richiede glosse. Ogni studente *in logicalibus* sa che la scientificità è garantita, in tutti i campi del sapere, dalla forma sillogistica. Nell'argomentazione sillogistica, inoltre, la parte difficile e delicata sta nell'individuazione del termine medio (*inventio medii*),

vale a dire del termine *comune* alle due premesse che non compare nella conclusione. La similitudine logica non è senza pertinenza. La “dottrina comune” infatti non deve considerarsi come la meta di quello che ho sbrigativamente chiamato “progetto culturale” avignonese. Essa viene promossa come la condizione opportuna, il *medium* appunto, che permette di trarre *nuove* e legittime conclusioni dalla Scrittura e dagli *originalia Patrum* (le autorità riconosciute da tutti i fedeli): «Unde ex communibus non arguitur ad communia». Una “mediazione” che, in fin dei conti, neutralizzava i fantasmi del *Sic et Non* abelardiano.

Nel significato trecentesco di *communis doctrina* permangono le connotazioni viste in precedenza. La novità sta nell’indirizzo o, se si vuole, nel tono: la musica cambia mantenendo le medesime note.

6. Le cose dette fin qui traggono argomento da un magro peculio di disinteressate letture. I miei limiti di competenza, chiamato a parlare di fronte a chi assai meglio di me conosce i testi del primo Trecento, impongono un’estrema cautela. Le affermazioni da me fatte vanno perciò accolte alla stregua d’una reazione di lettura, suscettibili di restauri anche profondi. Una clausola appropriata la trovo nelle parole di un teologo britannico dell’Ottocento fautore della *via media*: «I spoke under correction».

Nota

- 1 Si noti, per inciso, che il concetto biblico di fraternità, nella Vulgata viene spesso reso dal latino *concordia*, che traduce il greco *homonoia*. La traduzione inglese della Bibbia (The King James Bible, 1611), per esprimere il concetto di una comunità che si rinsalda per mezzo della coscienza di appartenere ad una tradizione (*kind*) comune, ricorrerà alla caratteristica espressione *likemindedness* (*homonoia*, più semplicemente, diverrà *agreement*). Nella teologia anglicana dei secoli XVI-XVII (si pensi al caso di Hooker) la ripresa d’un uso qualificante di *common doctrine* o *middle way* si riconnette a quanto appena ricordato. Una eco si rintraccia ancora in categorizzazioni novecentesche della realtà sociale (per un originale spunto su John Dewey, ad esempio, si veda E. Voegelin, *Autobiographical Reflections*, Baton Rouge – London 1989, pp. 29–30). Nello stesso senso può ancora venir letta la conclusione d’un recente libro di Stephen Toulmin: «Warm hearts allied with cool heads seek a middle way between the extremes of abstract theory and personal

- impulse» (S. Toulmin, *Return to Reason*, Cambridge Mass. – London 2001, p. 214).
- 2 Si presti attenzione all'avverbio cito, che esprime l'esigenza di facilità (non disgiunta dal rigore) alla quale, in quegli anni, tentavano di rispondere anche le Artes "generalis" e "brevi" del laico Raimondo Lullo. Il nuovo paradigma scientifico spingeva in questa direzione. Thomas Le Myésier, nella penultima miniatura del *Breviculum* di Karlsruhe, avverte Lullo che: «Moderni gaudent breviate considerabilium». Interessante notare che, quando gli scritti lulliani verranno guardati con sospetto, nella seconda metà del Trecento, ciò avverrà evidenziandone gli aspetti insoliti, inauditi, non-comuni (come ad esempio il lessico non convenzionale e gli inusitati vocaboli).
 - 3 Jean-Barthélemy Heuréau, in uno studio pionieristico dedicato a Giacomo da Viterbo (in *Histoire littéraire de la France*, t. 26, 1874) sottolineava che «sur beaucoup de points» le sue posizioni dottrinali divergono da quelle di Tommaso, ad esempio a proposito del cosiddetto principio di individuazione. Codesta lettura del rapporto tra Giacomo e Tommaso è esemplare proprio laddove non coglie il piano di consonanza profonda dichiarato dal teologo agostiniano: quello della *claritas communis et ordo* che primariamente importa. Discorso per molti versi analogo lo si faccia a proposito del preteso "tomismo" di Pierre Roger: dopo le precisazioni di Anneliese Maier mancano argomenti validi per suffragare una contiguità speculativa tra Pierre Roger e Tommaso d'Aquino.

Durandus and Durandellus: The Dispute behind the Promotion of Thomist Authority

Isabel Iribarren

Durandellus's *Evidentiae contra Durandum* marks the end of a twenty-year old controversy between the Dominican Durandus of St Pourçain (ca. 1275–1334) and his order, a controversy which had been closely connected to the growth of a Dominican sense of corporate identity. In the years following the condemnation of 1277, the doctrinal profile of the Dominican order was undergoing a transformation through its increasing identification with the teaching of Thomas Aquinas.¹ Precisely at that time Durandus's commentary on the *Sentences* has been made public without preliminary approval from the general master, circulating statements not entirely concordant with Aquinas's teaching.² Not surprisingly, it produced an outcry within the order and earned Durandus persistent criticism from a leading Dominican, Hervaeus Natalis, who eventually led the compilation of two censure lists, one in 1314 and the other around 1316, gathering Durandus's problematic theses.

Hervaeus belonged to that group of 'second-generation Thomists' who, like John of Naples and Pierre de la Palud, had engaged in the preservation and elaboration of the theological inheritance of their most distinguished doctor. It was a concerted effort to re-establish Aquinas's reputation and credibility, impaired as it had been by the controversies of the 1270s. Their mission was fostered by the general chapter of Saragossa in 1309, which had decreed Aquinas's teaching as standard within the order and condemned any deviation from it.³ The recommendation of Thomist doctrine was in a way the first testimony of a Dominican official disapproval of Durandus's teaching, since it was in all likelihood issued with Durandus's commentary in mind. As a result, Durandus felt compelled to write a second, more conciliatory version of his commentary, which was issued around 1311.

But this did not satisfy the order's authorities. In 1313, shortly after Durandus had left Paris in order to assume his functions at Avignon as *lector sacrii palatii*, the general chapter in Metz renewed the order's purpose of rigid adherence to Tho-

mism,⁴ and in addition appointed a commission to inquire into Durandus's errors. Hervaeus was head of the commission, and Pierre de la Palud⁵ and John of Naples⁶ were assigned the task of selecting the suspect theses from Durandus's commentary. The result of this first scrutiny was a list of ninety-three articles of which some were deemed erroneous, others false, and others even heretical, the latter notably from Durandus's Trinitarian theology.⁷ The list was submitted for consideration by the authorities, and was made an official censure on 3 July 1314.

The censorship however did not put an end to the conflict between Durandus and his order. The Dominican superiors were determined to set a precedent of Durandus's case, and in that spirit the general chapter of Montpellier in 1316 nominated a commission of theologians to compile a second list from Durandus's controversial work. Unlike the first one, this list concentrated on those aspects of Durandus's teaching which specifically deviated from the Thomist view.⁸ Pierre de la Palud and John of Naples were again assigned the task of compilation, for which they gathered 235 'non-Thomist' articles.⁹ This list brings to the fore the 'Thomist turn' which the controversy later assumed, thus inaugurating the second phase in the promotion of Aquinas's theological authority. Away from the *correctoria* offensive, this stage is characterized by an effort to incorporate Aquinas's teaching into the bulk of received ideas, thus guaranteeing its share in the 'common opinion' – the opinion, that is, accepted by the majority of university theologians as a satisfactory explanation for doctrinal questions opened by church councils. In this respect, the second censure inaugurates Aquinas's posthumous evolution from a *dictum magistrale* to a full theological authority¹⁰, whose writings possessed, in their own right, a certain dignity with which the employment of theological language had to reckon. In this light, Durandus had contravened the spirit of the order by failing to acknowledge Aquinas's work as theologically normative. By this time, however, Pope John XXII had released Durandus from Dominican jurisdiction by appointing him to the bishopric of Limoux. This immunity gave Durandus the opportunity to produce a third version of his commentary, completed in 1327, in which he reaffirmed some of his previous views, if toning down the more dissonant statements.

Note however that both the 1314 and the 1316 lists amounted to a *censure* and not to a condemnation.¹¹ As such they had

a more limited scope. Durandus's censure was handled entirely within his religious order, and his adherence to a dissenting opinion was only perceived as such by fellow Dominicans, since only the order's statutes had explicitly pronounced the doctrine of Aquinas as their official curriculum. The master general was therefore exercising internal disciplinary jurisdiction, for Durandus had acted disobediently by disseminating his commentary without the authorities' preliminary approval, and against the order's regulations of 1309 and 1313. The master general had jurisdiction over Durandus's case only insofar as it involved the infringement of regulations to which members of the order were bound by vows.¹² In this light, the 1314 list and only arguably the 1316 list were intended in principle to regulate what member of the order could say or discuss in disputations, and not what could be thought or claimed as certain.¹³

That Dominican authorities felt entitled to judge the truth of Durandus's theses, or more significantly, that they could indict them as heretical (e.g. articles 6 and 14 of the censure lists), cannot be explained solely on account of Thomist zeal. That Durandus's view did not entirely coincide with the Thomist line could at the most be thought of as erroneous, or philosophically false, or punished on the grounds of disciplinary disobedience. By being judged 'heretical', however, Durandus's theses were not necessarily being perceived as a straightforward denial of Christian doctrines, but rather as linked to certain views whose opposite was implied by faith, although not explicitly stated as such. The notion of heresy involved a certain contumacy – of which Durandus could not be fairly accused – and was intrinsically connected to that of heterodoxy, as opposed to 'error', or 'falsity', which only responded to philosophical matters or 'venial' theological errors.¹⁴ In order to prove Durandus's view heretical, therefore, it was necessary to show that by deviating from Aquinas it was ultimately running counter to church doctrine. The grounds for Aquinas's canonization were already being prepared.

It is in this context that Durandellus's *Evidentiae* gains its full historical significance. Composed at the end of the long quarrel between Durandus and his order, the *Evidentiae* contains the strands of the previous controversy, and is to that extent illustrative of fourteenth-century doctrinal tensions. On the one hand, church authorities show concern for greater doctrinal

uniformity, promoting it as a safeguard against suspect teaching, as the investigations into the orthodoxy of Peter John Olivi, Meister Eckhart, and William of Ockham testify. In this light, the Dominican promotion of Aquinas's teaching was not only a means of competing for theological superiority with other orders, but also a way of preserving the orthodoxy of its leading theologians. On the other hand, doctrinal allegiances begin to be less rigid.¹⁵ Symptomatic of this is the eclecticism underlying the interpretation of Aquinas by second-generation Thomists. Even well known exponents of Aquinas's thought did not follow it at the exclusion of other sources – Hervaeus Natalis, for example, incorporated Scotist insights into his elaboration of Thomism.

Hervaeus's 'Thomism' is an interesting case in what it tells us about the reception of Aquinas's teaching by those Dominicans of Thomist persuasion writing after the *correctoria* controversy and before Aquinas's canonization in 1323. The credibility which Hervaeus enjoyed as a leading Dominican (he was prior provincial of France in 1309 and master general of order in 1318), together with his competence as a theologian in his own right, accorded him considerable ascendancy over the possible interpretations of Aquinas's teaching. Indicative of this is that even in those instances within the censure (e.g. article 126 in the second list) in which Durandus seems to comply with Thomist teaching more faithfully than Hervaeus, the latter is still perceived as offering an *interpretation* of Aquinas's teaching, in contrast to Durandus's *deviation* from it. That Hervaeus ostensibly borrows from Scotist insights is no less striking considering that he does so precisely at a time when Aquinas's authority was still questioned by some quarters, especially by Franciscans who saw themselves as the true heirs of Duns Scotus's theology. That a Thomist in Hervaeus's position should have a comparatively liberal use of alien sources suggests that what was ultimately at issue in the censure against Durandus was not so much which of the competing views, Durandus's or Hervaeus's, was more genuinely Thomist, but which offered the best means to preserve Aquinas's theological inheritance while bringing it up to date with competitive school standards. By incorporating Scotus's latest innovations into his elaboration of Thomism, Hervaeus was seeking to preserve the consistency of Aquinas's view in a way palatable to fourteenth-century minds.

Whereas Hervaeus's Thomism shows the resilience of time to controversy, the Thomist elements in Durandellus's *Evidentiae* are, by contrast, less malleable and presented in a way more suitable for commentary than interpretation. The author states fully and scrupulously Aquinas's position as well as his opponent's, copying out verbatim whole tracts of their works, and then developing Aquinas's view as a response to Durandus's own. Durandellus is an able dialectician in his own right and his elaboration of Aquinas's solution is not merely a regurgitation of received knowledge. Nevertheless, his tone is calmer and less contentious than Hervaeus's, and his reliance on the structure of the 1316 censure list is methodological rather than truly polemical. Durandellus handles a more polished Thomist corpus, in which the rougher elements of previous controversies have been chiselled away. This is revealing of the nature and purpose of the *Evidentiae*. Durandellus does not so much want to engage in a criticism of Durandus (Hervaeus before him had performed this role admirably), as he wants to present evidence of the soundness of Thomism by using Durandus's notorious theses as a critical vehicle. He draws a parallel between both positions, and leaves the doctrinal contrast to speak for itself. In this light, the *Evidentiae* presents itself not as a piece of controversial literature like Hervaeus's *Reprobationes* could be. Rather, its value resides in that it is perhaps the first example we have of Aquinas's writings being treated as a *locus theologicus*. Durandellus makes a normative use of the Thomist corpus and adduces quotations from Aquinas's works for the sake of proof in his arguments against Durandus. The Dominican censorship had attempted to invest Aquinas's teaching with the relative unanimity accorded to the common opinion. Durandellus's *Evidentiae* crowns this achievement and with it inaugurates a new chapter in history of Thomism.¹⁶

This new confidence in the order's intellectual tradition is also explained by two notable events occurring around the time Durandellus produced his *Evidentiae*. The first is no less than the canonization of Thomas Aquinas by Pope John XXII in July 1323; the second is the 1325 official revocation of bishop Tempier's condemnation of 1277 'insofar as it touched on Aquinas's doctrines'. That the condemnation was not revoked as a whole was all the more revealing of Aquinas's new status as a theological authority. Written around the time the veto on

Aquinas's teaching was lifted and shortly after the canonization, the *Evidentiae* gains in topical significance. It inaugurates a renewed enthusiasm in Thomism, heralding fifteenth-century developments represented by Thomist commentators like John Capreolus. But more importantly, the *Evidentiae* reflects the influence that the canonization had on the expansion and authority of Thomist teaching. To use a formula current at the time, Aquinas's work was a 'miracle of doctrine', and as the Pope himself said in one of his sermons, the Dominican doctor had performed 'as many miracles as he had written articles' (*tot facerant miracula quot scripserat articulos*).¹⁷ This formula not only encapsulates the crowning stage in the Dominican promotion of Aquinas, but also reveals the papacy's strong reliance on the Thomist corpus as a hallmark of stability at a time when the church was troubled by doctrinal quarrels with the Franciscans. (Not coincidentally, the papal bull *Cum inter nonnullos*, which condemned the doctrine of absolute poverty as heretical, was issued in the same year of the canonization). This event sealed the allegiance between the papacy and the Dominican order – an allegiance which, to tell by later controversies, proved to be more precarious than it initially promised.

Although belonging to different contexts, John XXII's canonization of Thomist doctrine is reminiscent of Innocent III's momentous endorsement of Peter Lombard at the Fourth Lateran Council of 1215. The comparison with the Lombard is not only historically interesting, for that it also sheds light in the doctrinal baggage of the *Evidentiae*. Both Aquinas and the Lombard underwent initial disapproval by church authorities (if in neither case did it amount to an official condemnation) followed by formal ratification and eventual incorporation into the canonical literature.¹⁸ And just as the Lombard's *Sentences* became the main object of commentary in the thirteenth and well into the fourteenth century, Aquinas's *Summa* became the standard Dominican theological reference in the second half of the fifteenth. Indeed, Durandellus's recurrent citation of the *Summa* as an authority anticipates this development. But beyond these historical coincidences, there is a more profound connection between the theological tradition inaugurated by the Lombard's canonical endorsement, and the future success of Thomism. It is this same connection which could help towards explaining the charge of heresy against Durandus.

The Fourth Lateran Council was of momentous importance not only in its official statement of the Trinity, but also in its ratification of the Dominican and Franciscan orders. The formal recognition of the mendicants had a wider significance, for it was indicative of the role which Paris theology had assumed in the definition of orthodoxy. Indeed, at the centre of Lateran Council's definition of the Trinity is Peter Lombard's conception of the essence as a *quaedam summa res*. This is an indication not only of the key Trinitarian issues of the time, but also of the credit ascribed to the Lombard himself, who is mentioned by name in the decree 'Damnamus'. That the papacy no longer ignored doctrinal developments in the schools should not be underestimated, for the papacy's change of attitude toward 'professional' theological debate was a key element in the development of Paris's institutional and intellectual awareness.¹⁹ In like manner, Thomist Dominicans saw in John XXII's canonization of Aquinas an instance of the time-honoured agreement between the schools and the papacy. This is illustrated by the use Dominicans made of the Lateran decree in the censure against Durandus. In article 14 of the 'Thomist' censure list (cf. article 6 of the first list) Durandus's thesis of real distinction between the divine essence and relations is judged heretical and the decree 'Damnamus' is adduced as main authority. By connecting Durandus's error to the council's condemnation, Dominicans were incorporating Thomism into the Lateran tradition.

Not wanting to get into the theological intricacies of an unanswerable question, the doctrinal synthesis which Dominicans made of Thomism and the Lateran definition prescribed rather a real identity between the essence and relations. This was accompanied by a standard interpretation of Aristotelian philosophy, which privileged substances over accidents, such that whatever is not a substance inheres and affects composition. These main doctrinal strands run through Durandellus's *Evidentiae* (e.g. I.5, I.8, I.9, I.10, I.28) and shape his arguments against Durandus's Trinitarian theology. In contrast to the classical Aristotelian substance-accident division, Durandus propounded a division of reality according to absolute and relative, buttressed by a notion of 'modes of being' which escaped any strict application of Aristotelian ontology.²⁰ This made Durandus's case all the more unintelligible for mainstream Dominicans, for whom a diminished reality such as relation which is neither a fully actual

thing nor an inhering accident was, to say the least, perplexing.

The connection between the Lateran tradition and Thomism could also explain why Durandellus could have chosen Durandus over other possible opponents like Dietrich of Freiberg, also a non-Thomist Dominican. First of all, by this time Durandus had already gained symbolic value, mainly due to the censorship that had made a precedent of his case against which future occurrences of doctrinal dissent could be judged. Durandus had thus become a token for non-Thomist behaviour within the order. But more significantly, and this could be easily underestimated, Durandus's controversial view had been delivered within the framework of a *Sentences* commentary. The adoption of the Lombard's *Sentences* from the late twelfth century onwards as the standard theological reference unified theological practice and enabled theologians to work according to the same agenda, thus facilitating a certain doctrinal consensus. It is from this time onwards that we can speak of a more or less recognizable *communis opinio magistralis*, which lasted, with alternate fortune and some exceptions, well throughout the thirteenth century. By the early fourteenth, the commentary had already been established as the favoured form of theological expression, giving structure to the discussion at the schools. (That Durandus took the effort of producing two revised versions of his commentary further testifies to this fact.)²¹ Thus, the organizational principles of the commentary facilitated the doctrinal contrast between Durandus's and Aquinas's thought. But more significantly, in its history as a literary genre the commentary carried a doctrinal baggage which immediately connected it with the Lateran tradition and the idea of Thomist 'orthodoxy'. By using the commentary to publicize his theology, Durandus was already casting his views against the background of this tradition. This exposed his work to a form of systematic criticism which Dietrich of Freiberg's more elusive Neo-Platonism would have rendered difficult. Dietrich's deviation from Thomism was more oblique than Durandus's, in that it was embedded in a tradition of German mysticism which escaped the university classroom and the standard forms of discussion. Durandus by contrast put his case on a silver plate, as he touched point by point those sensitive issues which brought Dominican memories back to the unsavoury times of the 1270s. Durandellus was the man who finally chased the ghost of the condemnation. His choice of

adversary had been the right one.

But Durandus was not merely a ghost of the past. His failure to subscribe to Thomist teaching had not been determined by factional sentiments but by the intrinsic demands of what he perceived as true doctrine, and in order to safeguard it he had even been prepared to forfeit the standard assumptions of Aristotelian philosophy. In this light, Durandus's stance announced an intellectual pluralism which challenged the doctrinal consensus that had, until then, given coherent shape to the scholastic enterprise. Durandellus's choice of adversary had not only been insightful but also foreboding.

The edition of Durandellus's *Evidentiae* presented today is an invaluable contribution to our understanding of medieval intellectual history. It not only provides a privileged standpoint from which to examine the Dominican controversy with Durandus. But with this controversy at its central point it also encapsulates the highlights of the story of scholasticism: its doctrinal preoccupations, its titanic efforts at conciliation and synthesis, and its ever-changing relations with a papacy that sometimes promoted it and at others disowned it.

Notes

- 1 B.M. Reichert, ed., *Acta Capitulum Generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, 2 vols., in *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, vols. 3-4 (Rome, 1889-99). See particularly the years 1278, 1279 and 1286. As for the capitular legislation concerning Aquinas during Durandus's time, see the 1309 General Chapter at Saragossa (*Acta* 2:38), the 1313 Metz General Chapter (*Acta* 2:64-65), the 1315 Bologna General Chapter (*Acta* 2:81), and the 1316 Montpellier General Chapter (*Acta* 2:93). See also A. Walz, ed., *Ordinationes capitulum generalium de sancto Thome eiusque cultu et doctrina*, *Annales sacri ordinis fratrum Praedicatorum*, 16 (Rome, 1923-24).
- 2 See Durandus's epilogue to the third recension (C) of his commentary, in which he relates this episode and indicates the value he attributes to the *primum scriptum* (A) within his work: "Scripta super quatuor Sententiarum libri iuvenis inchoavi, sed senex complevi, siquidem quod in primis dictaveram et scripseram, fuit a quibusdam curiosis mihi subreptum antequam fuisset per me sufficienter correctum, propter quod hoc Opus solum quod per omnes libros incipit "Est Deus in coelo revelans", etc. [i.e. the third recension] tanquam per me editum et correctum approbo..." (423rb) A is then probably an unfinished work only much later completed and corrected into an approved piece. Only C is acknowledged by Durandus

as a fair and accomplished expression of his teaching. In this work, in a statement revealing many years of controversy, Durandus adds: '[S]i vero aliquid minus digne laudabiliterque scriptum sit, meae ascribatur imperitiae et non malitiae, quia studium meum semper fuit inquirere veritatem, sed quia homo sum parvi ingenii, et exigui temporis non dubito, immo verissime praesumo, quod in dictis meis multa poterunt inveniri quae meliori iudicio poterunt corrigi et melius emendari, quod opto, et oro fieri per talem qui sit veritatis amator et non aemulus reprehensor, ut tam Opus meum quam correctio operis cedat...!' (423rb).

- 3 B.M. Reichert (1899), *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum* (henceforth *Acta*) (*Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, 3 and 4), II (Rome, 1899), 38: 'We will and strictly enjoin that all lectors and sublectors teach and determine according to the doctrine and works of our venerable doctor, Friar Thomas of Aquinas, and that they instruct their students in the same. Students are bound to study these works with diligence. Should any be found acting notably to the contrary and be unwilling to retract after being warned, they are to be punished so gravely and quickly ... that they may serve as an example to others'.
- 4 See *Acta*, II, 64-65: 'Since the teaching of our venerable doctor, Friar Thomas of Aquinas, is regarded as sounder and more common, and our Order is especially bound to follow it, we strictly command that no brother in lecturing, in solving questions, in answering objections, dare to assert anything contrary to what is commonly believed to be the opinion of the aforesaid doctor; or dare to repeat or support any novel opinion contrary to the common judgement of the doctors in matters that are known to pertain to faith or morals, unless it be done to reprobate them and refute them at once with objections We expressly prohibit that *scripta, tractatus, compilationes, reportationes* issued by our brothers on whatever question be distributed outside the Order before they are approved and corrected by the hon. General Master; ... works distributed outside the Order should undergo careful examination and correction'. That this Chapter directly envisioned Durandus's work is further confirmed by the fact that in various passages A Durandus claims to be only 'reciting' an *opinio singularis* (cf. for instance I *Sent.*, d.8, q.5). Durandus does not explicitly refute the opinion, which, according to the Order's decree, was tantamount to maintaining it. Prohibitions against the composition of *scripta curiosa* already appear in the Dominican legislation by 1243 (*Acta*, I, 26) and in 1244 (*Acta*, I, 29). The publication of texts which have not previously been examined by the superiors also appears prohibited by 1254 and again in 1256 (*Acta*, I, 69 and 78 respectively).
- 5 For Pierre de la Palud's life and career as a theologian, see J. Dunbabin, *A Hound of God. Pierre de la Palud and the Fourteenth-Century Church* (Oxford: Clarendon Press, 1991).
- 6 For an account of John of Naples's life and career, see C. Jellouschek, *Johannes von Neapel und seine Lehre vom Verhältnis zwischen Gott und Welt* (Vienna, 1918); R.

- Schneider, *Die Trinitätslehre in den Quodlibeta und Quaestiones Disputatae* Johannes von Neapel O.P. (Munich: F. Schönigh, 1972). John read the Sentences in Paris in 1310-11, became a member of the Dominican Order around 1313/14, and became a master in theology in 1315. His commentary on the Sentences is not extant, but a fairly complete idea of his thought may be gathered from his Quodlibets and his disputed questions. His thirteen quolibetal questions have not been published, and are contained in MS Tortosa, Bibl. Capit. 244. His disputed questions are printed: Joannis de Neapoli O.P. *Quaestiones variae Parisi disputatae*...iussu ARPF. Dominici Gravina Neapolitani ... in *Lucem editae* (Naples, 1618; re-printed by The Gregg Press: New Jersey, 1966).
- 7 J. Koch, 'Philosophische und theologische', pp. 438-40, classifies the judgement of the commission in five groups: 1) haereticum (ten articles); 2) error and erroneum (thirty-eight articles); 3) against the Church and the Fathers (five articles as contra Ecclesiam, thirteen as contra doctrinam sanctorum, twenty as periculosum); 4) falsum (twenty-one articles).
 - 8 See Acta, II, 64. The use of both lists of Durandus's errors was imposed to Dominican students (although the second list is likely to have superseded the first). The corrections were written by the friars at the margins of copies of Durandus's commentary. It is an event ironically similar to that occasion in 1282, when the Franciscan General Chapter instructed their friars to read Aquinas's *Summa* accompanied by William de la Mare's *Correctorium*.
 - 9 The list is contained in its entirety in MS Vat. Lat. 6736, and partly in MS Vat. Ottobon. 87 and 180. Interestingly, Vat. Ottobon. 87 also contains a copy of Durandus's commentary, and belonged to the Order's house. Vat. Lat. 6736, for its part, also contains Durandellus's *Evidentiae contra Durandum*. Books I, II and IV of Durandus's commentary were examined by John of Naples (book I with an addition by Pierre de la Palud), and book III by Pierre de la Palud. This list has been edited by J. Koch, 'Articulis in quibus magister Durandi deviat a doctrina venerabilis doctoris nostri fratris Thomae', in *Kleine Schriften*, II (Rome, 1973).
 - 10 For the uses and significance of *auctoritas* in scholasticism, see M.-D. Chenu, Introduction, pp. 107-25; M.-D. Chenu "'Maître" Thomas, est-il une "Autorité"? Note sur deux lieux théologiques au XIVe siècle?' In *Revue Thomiste*, 30 (1925); M.-D. Chenu, 'Autor, Actor, Auctor' in *Bulletin du Cange*, 3 (1927); M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Paris: J. Vrin, 1976), pp. 323-60.
 - 11 For these distinctions, see J.M.M.H. Thijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400* (University of Pennsylvania Press, 1988), pp. x-xii. For other works concerning the question of 'academic censure' and 'academic freedom', see J.M.M.H. Thijssen, 'Academic Heresy and Intellectual Freedom at the University of Paris, 1200-1378', in Jan-Willem Drijvers and A.A. MacDonald (eds.), *Centres of Learning in Pre-Modern Europe and the Near East* (Leiden, 1995); J. Miethke, 'Bildungsstand und Freiheitsforderung (12. bis 14. Jahrhundert)', in *Die Abendländische*

- Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert, ed. Johannes Fried (Sigmaringen, 1991); W.J. Courtenay, 'Inquiry and Inquisition: Academic Freedom in Medieval Universities', in *Church History*, 58 (1989); W.J. Courtenay, 'The Preservation and Dissemination of Academic Condemnnations at the University of Paris in the Middle Ages', in *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age*, éd. B.C. Bazán, E. Andújar, L. Sbrocchi, 3 (New York, Ottawa, Toronto, 1995); M.M. McLaughlin, 'Paris Masters of the Thirteenth and Fourteenth Centuries and Ideas of Intellectual Freedom', in *Church History*, 24 (1955); A. Maierù, *University Training in Medieval Europe*, translated and edited by D.N. Pryds (Leiden, 1994); W.P. Metzger, 'Academic Freedom', in *Daedalus*, 107 (1978); P. Classen, 'Libertas scolastica – Scholaren-privilegien – Akademische Freiheit im Mittelalter', in Peter Classen, *Studium und Gesellschaft im Mittelalter*, ed. Johannes Fried (Stuttgart, 1983).
- 12 See J.M.M.H Thijssen, *Censure and Heresy*, pp. 6-8. In similar fashion, the jurisdiction of the chancellor over the bachelors and masters was based on oaths which bound them to obey the rules of the University and faculty.
- 13 See M. McLaughlin, 'Paris Masters', pp. 202-07. As with William of la Mare's *Correctoria* in the 1280s and Aquinas's writings, the 1314 censure list was expected to accompany Durandus's work. See also M.-M. Mulchahey, 'First the bow is bent in study...' *Dominican Education Before 1350, Studies and Texts*, 132 (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1998), p. 159; J. Koch, 'Zu codex 35 des Archivo del Cabildo catedral de Barcelona', in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 13 (1943), p. 106. MS 35 of the Biblioteca del Cabildo in Barcelona contains books III and IV of Durandus's last recension (C), at the margins of which the 1314 corrections have been annotated, thus alerting the reader to the conflicting doctrine and directing him to the relevant passage in Aquinas's writings.
- 14 See Herveus Natalis, *Reprobationes excusationum Durandi* (Winter 1314?), Reims, Bibliothèque municipale, 502, fols. 112v-116v; 128v-131v: 'articuli, qui ponuntur disputandi a theologis, ... quod simpliciter sicut determinati auctoritate Sacrae Scripturae vel auctoritate Ecclesiae; v. gr. de articulo Trinitatis, de processione Spiritus Sancti et Patre et Filio ..., non licet respondere recitando utrumque modum nec etiam dimittere utrumque modum tanquam possibile teneri, et multo minus licet modum oppositum articulo determinato auctoritate Sacrae Scripturae vel Ecclesiae simpliciter tenere vel magis approbare; et hoc probro, quia illud, quod est manifeste hereticum, asserere ut possibile teneri, est illicitum. Sed quidquid est contra determinationem Sacrae Scripturae vel Ecclesiae commune dictum, tale debet haberi pro heretico manifesto.' Cf. Koch, *Durandus de S. Porciano O.P.*, 225-27. See also J.M.M.H Thijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400* (Philadelphia, 1998), pp. 2-4. Thijssen bases his account of the notion of 'academic heresy' on Jean Gerson's short treatise, *De Protestatione circa materiam fidei*.
- 15 William J. Courtenay, *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England* (Princeton, 1987), pp. 171-78.

- 16 We get a sense of this new confidence in the order's intellectual tradition in the opening words of the Preface. The verses from the Psalms portray the Dominican order as the maternal home, and Durandus's deviation from Thomistic line as no less than scandalous fratricide. Aquinas is acknowledged as the founder of the Dominican intellectual tradition, and the Thomistic view as the standard doctrinal line of the order (*gressus illius venerandi doctoris sancti Thomae de Aquino*). Tellingly, the connection between Thomism and church doctrine, still embryonic in Hervaeus's writings, is here taken for granted (*gressus ... Thomae de Aquino sequendo ... prout sanctae Romanae Ecclesiae firmavit auctoritas*). The Thomistic line is recognised as possessing full doctrinal authority.
- 17 See P. Mandonnet, 'La canonisation de saint Thomas d'Aquin', *Extraits des Mélanges Thomistes publiés à l'occasion du VIe Centenaire* (Paris: Le Saulchoir, 1923); M. Grabmann, 'Die Kanonisation des hl. Thomas von Aquin in ihrer Bedeutung für die Ausbreitung und Verteidigung seiner Lehre im 14. Jahrhundert', in *Divus Thomas*, 1 (1923), pp. 233-49.
- 18 For the Lombard, I am referring to the Christological disputes of the 1160s and the 1170s, and the near-condemnation by the Third Lateran Council. The Lombard's Trinitarian theology, by contrast, ended in the unique formal approbation of his doctrine in the Fourth Lateran Council of 1215. As for Aquinas, his views were at least indirectly targeted by the 1277 Paris condemnation, only to be canonized by John XXII not even fifty years later in 1323.
- 19 See F. Robb, 'Intellectual Tradition and Misunderstanding: The Development of Academic Theology on the Trinity in the Twelfth and Thirteenth Centuries', Ph.D. thesis, University College London (London, 1993), esp. pp. 74-122 on the influence of the Lombard, and pp. 170-88 on the role of the papacy in the decision-making process.
- 20 Durandus, *Quodl. Aven.*, II q. 1 pp. 174.11-175.14: 'Et videtur mihi, salvo meliori iudicio, quod sicut res per se subsistens est res absoluta, habens talem modum essendi ex sua independetia. Ita res alteri inhaerens est res absoluta, habens talem modum essendi ex sua dependentia. Ita quod esse per se vel in alio vel ad aliud, sunt reales modi essendi, competentis rei absolutae. Ipsis, autem, non competit esse per se vel in alio vel ad aliud denominative, sed sunt tales modi essendi per se et essentialiter. Unde prius esset negandum quod nihil esset essentialiter respectus, quam esset ponendum quod illud quod est pure et essentialiter respectus esset in alio subiective vel inhaerenter. Esset, enim, processus in infinitum. Sic, igitur patet quod talis respectus et quicumque realis modus essendi non facit compositionem cum suo fundamento, etiam in creaturis, et multo minus in divinis, ubi minus differunt respectus et fundamentum.' Cf. *C Sent.*, I d. 30 q. 2, 84va-b, nn. 14-16.
- 21 On the role of the commentary of the Sentences in theological expression of later scholasticism, see R.L. Friedman, 'The Sentences commentary, 1250-1320: General Trends, the Impact of the Religious Orders, and the Test Case of Predestination', in G.R. Evans (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*

(Leiden: Brill, 2002).

Les auteurs

Ruedi Imbach

est né en 1946 à Sursee (canton de Lucerne). Il a enseigné aux Universités de Fribourg, Neuchâtel, Bochum, Freiburg i. B. et Florence. Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV) depuis 2000, il occupe la chaire de philosophie médiévale. Il est l'auteur de plus de 200 publications scientifiques dont une trentaine d'ouvrages. Il est le lauréat du Prix Marcel Benoist 2001.

Andrea Aldo Robiglio

est né à Acqui Terme (Italie) en 1972. Philosophe, il a étudié à l'Université Catholique du Sacré Cœur de Milan où il a obtenu son doctorat (2001). Depuis 1997, il est collaborateur scientifique de la Revue *Divus Thomas* (Bologne). Il est membre de l'Hoger Instituut voor Wijsbegeerte (Louvain) et *post-doctoral Fellow* du Centre National Néerlandais de la Recherche Scientifique (NWO), attaché à l'Université de Nimègue. En 1997, il a obtenu, à Milan, le XXXVII Prix "Agostino Gemelli". Il a publié entre autres: *Gilson e Fabro. Appunti per un confronto* (1997); *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà* (2002).

Isabel Iribarren

was born in Venezuela in 1972. She holds a BA in Philosophy from the Universidad Católica 'Andrés Bello' in Caracas and a PhD in Late Medieval Theology and Church History (Balliol College, Oxford University). In 2001–2002 she was Junior Research Fellow at Linacre College, Oxford University and she was awarded the Ellerton Theological Essay Prize, Faculty of Theology, Oxford University; and in 2002–2003 Alexander von Humboldt Research Fellow in Berlin (affiliated to the Berlin-Brandenburg Academy of Sciences). Since 2003, Isabel Iribarren has been working as a Junior Research Fellow at St John's College, Oxford University. Her PhD thesis 'The Trinitarian Controversy between Durandus of St Pourçain and the Dominican Order in the Early Fourteenth Century' will be published soon.

Having been tutor in courses for theology and philosophy, she now works, together with Dr. Russell L. Friedman, University of Copenhagen, on a project of co-edition of Hervaeus Natalis's 'De personis divinis' and 'De processione Spiritus Sancti' (Paris MS Lat. 14572).

Die Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften: eine Institution im Zentrum eines weitläufigen Netzes

Die Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften (SAGW) vereinigt als Dachorganisation 50 wissenschaftliche Fachgesellschaften. Sei es in der Literatur oder der Theologie, in den Kommunikations- oder den politischen Wissenschaften, ihre Mitgliedergesellschaften repräsentieren eine Vielfalt von Disziplinen. Gesamthaft gesehen sind nicht weniger als 45'000 Personen als Mitglied einer Fachgesellschaft mit der SAGW verbunden und bilden somit das grösste Netz in den Geistes- und Sozialwissenschaften unseres Landes.

Forschungsförderung, internationale Zusammenarbeit sowie Förderung des akademischen Nachwuchses – dies sind schon seit ihrer Gründung im Jahre 1946 die Hauptanliegen der SAGW, und in letzter Zeit hat sich ihr Betätigungsfeld noch erweitert. Die Akademie ist eine vom Bund anerkannte Institution zur Forschungsförderung; sie engagiert sich in drei zentralen Bereichen für die Geistes- und Sozialwissenschaften:

- Vernetzung

Die SAGW dient als Plattform zur Verwirklichung von Gemeinschaftsprojekten sowie für die Verbreitung von Forschungsergebnissen innerhalb der wissenschaftlichen Gemeinschaft. Auch ihrer Rolle als «Vermittlerin» zwischen den Disziplinen kommt grosse Wichtigkeit zu.

- Förderung der Geistes- und Sozialwissenschaften

Die SAGW stellt einen Grossteil ihres Budgets für die Förderung der Aktivitäten der Geistes- und Sozialwissenschaften in unserem Land zur Verfügung. Im Rahmen ihrer Möglichkeiten verfolgt sie eine Subventionspolitik, in deren Zentrum die Förderung des akademischen Nachwuchses sowie der Frauen in der Forschung steht.

- Kommunikation

Die SAGW organisiert regelmässig öffentliche Tagungen sowie Podiumsgespräche zu aktuellen Themen. Sie hebt damit den Beitrag ihrer Disziplinen zur Analyse wichtiger gesellschaftlicher Probleme hervor und fördert den Dialog mit Politik und Wirtschaft.

Kontakte
Schweizerische Akademie
der Geistes- und Sozialwissenschaften
Hirschengraben 11
Postfach 8160
3001 Bern
Tel. ++41 31 313 14 40
Fax ++41 31 313 14 50
E-Mail: sagw@sagw.unibe.ch
www.sagw.ch

Aus der Reihe der Akademievorträge
Dans la série des Conférences de l'Académie

Bisher erschienen/Numéros parus

Linder, Wolf (2000), *Licht und Schatten über der direkten Demokratie*, Heft I.

von Arburg, Hans Georg (2000), *Seelengehäuse – Konsensus im Dissensus? Der Physiognomikstreit zwischen Lavater und Lichtenberg im Lichte der französischen Psychiatrie des frühen 19. Jahrhunderts*, Heft II.

Holderegger, Adrian (2000), *Bemerkungen zum 'Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin' und zum 'Vorentwurf für ein Bundesgesetz über genetische Untersuchungen beim Menschen'*, Heft III.

Holzhey, Helmut (2001), *Armut als Herausforderung der Anthropologie. Eine geschichtlich-systematische Besinnung*, Heft IV.

Ris, Roland (2001), *Le gong, le chat, le sphinx: approches de la poésie tardive de Rilke*, Heft V.

Engler, Balz (2001), *Shakespeare als Denkmal*, Heft VI.

Marchand, Jean-Jacques (2002), *La politologie naissant de l'historiographie: composantes formelles du renouveau d'une science à la Renaissance italienne*, Heft VII.

Reinhardt, Volker (2002), *Jacob Burckhardt und die Erfindung der Renaissance. Ein Mythos und seine Geschichte*, Heft VIII.

Haber, Wolfgang (2002), *Kulturlandschaft zwischen Bild und Wirklichkeit*, Heft IX. (Vergriffen)

Paravicini Bagliani, Agostino (2003), *La genèse du sabbat des sorciers et des sorcières*, Heft X.

Bestellschein/Talon de commande

Bitte senden Sie mir
Je souhaite recevoir

.... Ex. des Akademievortrages (der Akademievorträge),
Heft(e) Nr _____
.... ex. de la (des) conférence(s) de l'Académie,
cahier(s) No(s): _____

.... Ex. des Jahresberichts der SAGW
.... ex. du rapport d'activités de l'ASSH

Δ Allgemeine Informationen zur SAGW
Δ Des informations générales sur l'ASSH

Δ Das Bulletin der SAGW (erscheint vierteljährlich)
Δ Le bulletin trimestriel de l'ASSH

Und vergessen Sie nicht, die Web site der SAGW für aktuelle
Informationen zu den Geistes- und Sozialwissenschaften regel-
mässig zu konsultieren: www.sagw.ch!

Et n'oubliez pas de jeter régulièrement un œil au site web de
l'ASSH www.sagw.ch pour tout savoir de l'actualité en sciences
humaines et sociales!

Schweizerische Akademie
der Geistes- und Sozialwissenschaften (SAGW)
Hirschengraben 11
Postfach 8160
3001 Bern